DOI:10.16601/j.cnki.issn1002-5227.2010.01.012
2010年1月 广西师范学院学报(哲学社会科学版) Jan. 2010
第31卷第1期 Journal of Guangxi Teachers Education University(Social Science Edition) Vol. 31 No. 1

现代民歌中蕴涵的古代文化*
——对湖北房县民歌与古代典籍之间关系的考察

□陈连山
(北京大学 中文系,北京 100871)

[摘 要] 目前湖北房县流传的民歌中包含了相当多的古代典籍内容,其中包括一些古代神话故事和《诗经》的歌词。本文研究这些民歌歌词与古代典籍的关系,认为民歌中这些内容并非是依靠口头传播方式直接从远古时代流传下来的;它们是后代乡村知识分子在民歌演唱中借用典籍知识的结果。这表明中国民间文化与精英文化之间存在着特殊的交流关系。

[关键词] 民歌;古籍;《诗经》;民间文化;精英文化
[中图分类号] I206 [文献标识码] A [文章编号] 1002-5227(2010)01-0001-07

湖北省西北部山区是汉族民歌相当流行的地区,有多种民歌项目成为省级和国家级非物质文化遗产。当地热心民间文化的学者们近年搜集出版了一大批民歌作品集。像神农架的《黑暗传》、十堰市丹江口的《伍家沟村民间歌谣集》(一、二)、《武当山吕家河村民歌集》、竹溪县的《向坝民歌集》、房县的《房县民歌集》和《民间唱本》(一、二)陆续出版。尚未出版的材料更多。房县门古寺镇干部张兴成先生搜集了上万首民歌,编选出两部民歌专集手稿——《门古寺民歌》和《房陵锣鼓歌》。门古寺镇草池村民谢祥麟等人自发成立"望佛山民歌协会",内部印刷了《望佛山民歌集(一、二)》。这些资料中包含大量的古代文化内容,甚至出现了《诗经》的歌词,还有古代神话的情节。对此,我非常震惊。我翻阅近年出版的房县民歌集,又找到了更多的同类例证。

民歌和古代典籍的关系、民间文化与精英文化的关系一直是非物质文化遗产研究中的一个非常重要的问题。胡崇骏在神农架地区搜集的《黑暗传》也存在类似问题。它是不是汉族神话史诗,已经争论了很久。这场争论涉及内容很广泛,但是争论的核心问题在于《黑暗传》中的神话材料究竟是自远古时代口头流传下来的,还是明清时代的人利用古籍再创作的。现在,房县民歌中又出现了一些《诗经》的歌词和神话内容。它们是搜集者新编的?还是民间口头流传的?如果是后者,那么,它究竟是周代的民歌和远古时代的神话一直在民众口头流传至今,还是后代引用了《诗经》和古代神话典籍进行的口头再创作呢?这是一个很大的问题,也不太容易解决。因为相关的古代典籍和现代民歌之间的时间跨度达到两千年以上,其间的史料链条存在太多的缺环。要断定它们之间存在联系,或者否定它们之间存在联系,都有相当大的难度。

今年7月,我到房县做了考察,见到了能够唱《诗经》民歌的老歌手邓发鼎和中年歌手吴高月、吴高星,聆听了他们的演唱。这些民歌目前在民间仍然口头流传是无可怀疑的。那么,余下的主要问题就是这些民歌和古代典籍之间的关系了。

为了阐明这些民歌和古代典籍的关系,我尝试较为全面地比较古代典籍和《门古寺民歌》、《房陵锣鼓歌》、《望佛山民歌集》等作品集中的相关材料,希望从中发现线索,从而对二者之间的真实关系得出一个初步结论。限于篇幅和水平,在此我

*[收稿日期] 2009-09-24
[作者简介] 陈连山,北京大学中文系副教授,古代文学博士。

不打算针对这种关系做任何的价值评论。文章主要内容包括《门古寺民歌》中收录的《黑暗传》和典籍神话的对比,房县歌谣和《诗经》相关作品的对比。

一、《黑暗传》神话和典籍神话的对比

《黑暗传》是鄂西北山区广泛流传的一部长诗,异文众多。自从上个世纪 80 年代胡崇峻首次公开发表其记录之后,据说目前已经发现了 60 多个异文,各个异文的内容之间颇有差距;而且《黑暗传》中既包含神话也包含历史。但是,我只见到他的整理本,未见其原始记录,无从下笔。这里我暂时只分析张兴成先生搜集的《门古寺民歌》中由草池村农民邓发鼎演唱的《黑暗传》(原名《洪荒传》,为区别于胡崇骏本,以下称为邓氏《黑暗传》)的神话部分。

邓氏《黑暗传》认为:宇宙之初是混沌,盘古生于混沌。其基本内容与《太平御览》所引《三五历纪》相同。但是,《三五历纪》中盘古是依靠身体的无限增长分开天地的;而邓氏《黑暗传》中说盘古身高一丈二尺五,是依靠开天辟地斧分开天地。这和明代周游的《开辟衍义》相同,是一种年代比较晚的情节。

邓氏《黑暗传》的日月神话很特别。它和《五运历年纪》中盘古死后左眼为日、右眼为月不同,而是说盘古被佛祖派到咸池去,邀请日月登上天庭,照耀四方,但是失败了。最后是"地机"(地皇的名字)用佛祖的咒语"暗夕姐多㯋哒啰"把日月逼出来。这里提到的咸池,按照《淮南子·天文训》的说法,乃是羲和浴日的地方。可是,邓氏《黑暗传》完全没有浴日的观念。这个神话应该是比较晚出的,只是借用了古籍中一些神话地名而已。

另外,邓氏《黑暗传》的混沌观念并不纯粹。本来,混沌是天地开辟之前的状态,在混沌之前应该一无所有。但是,这部《黑暗传》的叙事过程中,混沌之前已经有了太昊山,有了流水,还有如来佛、观世音等等指挥盘古的佛教神灵。因此,邓氏《黑暗传》关于盘古的部分,不太可能是自古流传下来的,而较大可能是明清以来根据《开辟衍义》、佛教故事而重新创作的。

邓氏《黑暗传》中关于天皇、地皇、人皇的情节与唐代司马贞《史记·补三皇本纪》基本相同。《黑暗传》中天皇弟兄十三,统治一万八千年(司马贞云:弟兄十二,各立一万八千年);地皇地机十一人,统治一万八千年(司马贞云:弟兄十一,各立一万八千年);人皇弟兄人九个,统治四万五千六百年(司马贞云:弟兄九,共四万五千六百年)。邓氏《黑暗传》与《补三皇本纪》之间存在直接关系。如此精确的对应,在完全的口头传承中是很难实现的。所以,应该是后世有文化的歌师从《补三皇本纪》,或转录了《补三皇本纪》的类书(例如明清时代类书《万宝全书》)中抄来。

其中有巢氏的神话和《韩非子》记载基本一致,但是邓氏《黑暗传》增加了用树叶做衣服的情节。邓氏《黑暗传》的燧人氏钻木取火神话比一般古籍的记载增加了结绳记事的内容。

邓氏《黑暗传》的伏羲神话内容丰富。从华胥在野外履大人足迹而怀孕,在城纪生伏羲,到画八卦、造书契、制造嫁娶礼仪,最后建都宛丘,与《补三皇本纪》基本相同。不同点主要在于邓氏《黑暗传》中所谓伏羲"蛇身牛头"和《补三皇本纪》的"人首蛇身"不同。邓氏《黑暗传》中"男女教嫁娶。俪夫(当为"皮"①)为礼将"一语与《补三皇本纪》中"始制嫁娶,以俪皮为礼"十分近似。大约也是来自《补三皇本纪》。所以,对歌的歌师听完对手唱的上述内容之后赞扬道:"果然史书记得清"。这分明是承认上述内容来自史书。

邓氏《黑暗传》云:共工作乱,而与祝融对抗,并撞倒不周山,断了擎天柱,撕裂大地,造成大洪水。而后,女娲炼彩石补天,断鳌足立四极。内容与《补三皇本纪》保持了最大的一致性。而与其他典籍的女娲、共工神话存在较多差别。

邓氏《黑暗传》云:炎帝神农,姜姓,火德,"作(当作'斫')木为耒耜",教民耕种,尝百草,发明商业交易。内容仍然与《补三皇本纪》全面一致。

轩辕(黄帝)与蚩尤之战,邓氏《黑暗传》云蚩尤"铜头铁臂",与《龙鱼河图》所记载的"铜头铁额"相近似。邓氏《黑暗传》中蚩尤发烟雾战胜轩辕,与一般古籍一致。但是,轩辕访风后、力牧,见于《帝王世纪》。造指南车见于《太平御览》引《志林》。但是,邓氏《黑暗传》对于上述内容有较多发挥。

邓氏《黑暗传》叙述的轩辕、金天、高阳、高辛、放勋(尧帝)、舜帝基本符合上古史中有关"五帝"

---

① 民歌抄本中经常出现错字。这些错误可能是在口头传唱过程中出现的,也可能是在歌本抄写过程中出现的。

的记录。其中尤其突出的是它对于尧帝的描述："其仁如天，其智如神，望之如日，就之如云。"这四句完全沿袭司马迁《史记·五帝本纪》中的原话。邓氏《黑暗传》中"出楷（当为"階"）为三级，萱（当为"蓂"）荚生於廷（当为"庭"），观验朔望日，大哉尧帝君，日大月小从此分。"记录中有错字，我根据相关古籍对勘，认为这段话的意思是：尧帝的宫殿有三层台阶，院子里生长着蓂荚。根据古书记载，蓂荚每月初一（即朔日）长出一个荚，以后每天增加一个荚，至十五日（即望日）长十五个荚；十六日开始，每天减少一个荚，至月末而完。遇到小月，则留下一个荚。尧帝根据蓂荚来判断朔望日，制订历法。这与《太平御览》所引《帝王世纪》中记载的尧帝时候出现祥瑞——"蓂荚"，并据此制定历法的神话传说基本一致。

从邓氏《黑暗传》的神话内容分析，其中既有十分古老的华夏神话，也有来自印度佛教的影响。它并不是一个完全独立的神话叙述系统，不是从原始时代一直流传下来的口头传统。通过对比其神话故事和相关古籍的记录，我们看到：邓氏《黑暗传》中关于神话的叙述，分别与多种古籍存在一致性。根据歌师自己的说明（"果然史书记得清"），出现这种一致性的原因是邓氏《黑暗传》引用了史书，而不是史书引用邓氏《黑暗传》，或者《黑暗传》之前的某种口头传统。

邓氏《黑暗传》较多引用了司马迁《史记·五帝本纪》、司马贞《补三皇本纪》的内容，尤其是后者。同时，也分别采用了一些杂史著作。估计当初编纂邓氏《黑暗传》的歌师们具有相当程度的文化知识，对于历史著作是比较熟悉的。因此，邓氏《黑暗传》是我们研究中国官方历史与民间口头历史的互动关系的极好材料，非常珍贵。

二、房县民歌和《诗经》的对比分析

房县，古称房陵，根据明清地方志记载，这里是周宣王时代的太师尹吉甫的故里，至今仍有其墓碑和庙宇。尹吉甫曾经率军驱逐猃狁至太原，也创作了《崧高》、《烝民》赠送同僚，后来收入《诗经》，是目前已知为数不多的《诗经》作者之一。时间跨越了 2800 年之后，现代普通人已经很难读懂《诗经》了。但是，现在房县的农民歌师仍然在演唱《诗经》的歌词。这些民歌和《诗经》之间的确存在渊源关系，但是二者之间究竟是怎样的关系？是当年的《诗经》民歌一直口头流传至今，还是后代歌师改编了《诗经》民歌？这是我要考察的问题。

目前已知房县民歌涉及到的《诗经》作品主要是《周南·关雎》、《召南·野有死麇》、《王风·君子于役》、《齐风·东方未明》、《魏风·伐檀》和《小雅·蓼莪》等六篇。

下文逐一分析房县民歌和上述各篇之间的关系。

《关雎》作为《诗经》第一篇，是世人最熟悉的作品。房县民歌与此相关的有七首之多。草池村村民邓发鼎用"五句子山歌"调演唱的《关关雎鸠》云：

"关关雎鸠往前走，
在河之洲求配偶，
窈窕淑女洗衣服。
君子好逍（逑）往拢绣，
姐儿羞得低下头。

参差荇菜水中摆，
左右流之想裙衩。
窈窕淑女我爱你，
寤寐求之姐儿来，
琴瑟钟鼓度情怀。"①

这首民歌和《关雎》一致的句子是最多的。不过，邓先生都把《关雎》的四字句增加为七字句。结果，有时候前后不搭界。"关关雎鸠"原意是关雎在鸣叫，现在成了"往前走"。"左右流之"原来是指采摘荇菜，加上"想裙衩"三个字以后，意思就成了边采摘边想姑娘。"寤寐求之"原来是日夜追求的意思，跟下文"求之不得，辗转反侧"相连，表现追求不到的痛苦。现在加了"姐儿来"，意思完全变了。看来，歌手似乎不甚关注《关雎》的原意，而是根据自己的需要进行了重新创作。

望佛山的胡元炳演唱的另外一首相关民歌为：

"我和情姐去采茶，
二人同路把话答。
参差荇菜左右流之，
窈窕淑女梦寐求之，
天知地知你知我知。"②

① 谢祥麟总编《望佛山民歌集（一）》，第 55 页。但这里的歌师名字误为"邓发顶"。张兴成《门古寺民歌》手稿无错字。

② 根据张兴成《门古寺民歌》手稿。

这首非常有情趣的民歌引用了《关雎》的四句诗,其中只改了一个字,但意思相近。可是,“参差荇菜左右流之”与开头的采茶完全对立——采茶在山上,而荇菜是水生植物,采摘荇菜应该在河边。所以,这首民歌中的《关雎》句子完全是临时借用。诗歌的风格也与《关雎》完全不同。

流传在房县九道乡关坪村歌手杨家富用“五句子山歌”调唱的《年年难为姐做鞋》:

“关关雎鸠(哎)一双鞋(哟),
在河之洲送(哦)起来(咿哟),
窈窕淑女(哟)难为你(耶),
君子好逑大不该,
(我)年年难为姐(哟)做鞋(咿哟)。”①

虽然引用《关雎》的句子,实际内容和《关雎》基本无关。

秦口村张绍洋演唱的《一家养女百家求》是用于歌师对歌比赛的:

“一进歌场往里走,
歌师傅拉住我的手,
叫我唱歌哪里有。
关关雎鸠,
在河之洲,
窈窕淑女,
君子好逑。
一家养女百家求,
一家求了百家休。

由于其中有关《关雎鸠》的四句明显与上下文格式不同,这是典型的引用古籍。

叙事长歌《方四娘上吊》②、和歌师对歌《代代古人好风流》③ 中也有引用《关雎》句子的现象。为免烦琐,这里就不展开了。椎得注意的是,房县歌手用来演唱《关雎》的曲调并不都是“五句子山歌”调。也有用其他调子的。九道乡学堂村冉启春就用“陪十姊妹”调来唱:

关(哪)关(的)雎(呀)鸠声闻天(哪),
在(呀)河之洲(咿呀嗬咳)欲团圆(哪),
佛(哇)祖会上鸳鸯配,
君(哪)子好逑(咿呀嗬咳)万万年(哪)。④

房县民歌如此频繁地歌唱《关雎》,当然说明《关雎》在传统社会中具有巨大影响力。那么,上述七种与《关雎》有关的民歌是否是周代民歌口头流传下来的?我以为未必。《关雎》具有众多异文,而出现在房县民歌中的其他五首《诗经》作品,都很少有异文。这当然说明《关雎》的流传普及程度大大高于其他《诗经》作品。这种现象是具有深意的。我以为:造成这种现象的原因就在于《关雎》是《诗经》之首,其他《诗经》作品淹没于305篇之中,受人注意程度远低于《关雎》。众所周知,在口头流传的各种民歌中,是不存在先后顺序的。没有哪首民歌永远排在其他作品之前,并获得绝对优于其他作品的情况。因此,假如没有《诗经》排序的影响,即使周代民歌一直存在口头流传的情况,那么,《关雎》民歌会跟其他民歌的流传普及程度类似,不可能获得如此高于其他作品的出现频率。

《召南·野有死麇》三段,写的是一个年轻男子把猎物送给姑娘,乘机调情,而姑娘劝告他别太冒失,以免犬吠人知。邓发鼎演唱的《野有死麝(麇)荡漾春》为七言五句:

“野有死麝(麇)荡漾春,
白茅包之近姐身,
有女怀春美如玉,
吉诱之女动围裙,
惹得小狗叫连声。”⑤

歌词中似乎有错误,第四句不通。歌词大意与《召南·野有死麇》基本一致。不过,其中把三段合为一段,存在明显的改编痕迹。

《王风·君子于役》写山村妇女在暮色苍茫、禽畜归圈的时候,思念服役未归的丈夫。胡元炳演唱的《君子于役》为:

“姐儿秀(绣)房泪滴滴,
恩爱夫妻两分离。
君子于役,不知其期,
牛羊下山归圈里,
盼望丈夫何日回。”⑥

本首歌谣的主题思想与《王风·君子于役》相同。文字也引用了原文第一句“君子于役,不知其期”。但是,原文两段压缩为一段,应该也是改编而成。

《齐风·东方未明》写的是官府夜里上门抓差,态度粗暴,弄得民夫衣服都穿颠倒了。这是一首当时的时政民歌。时事政治是最容易过时的,也

① 王启云、肖鸿主编:《房县民间歌曲集》,武汉,长江出版社,2007年,第1—2页。
② 张兴成《房陵锣鼓歌》手稿。
③ 张兴成《房陵锣鼓歌》手稿。
④ 王启云、肖鸿主编:《房县民间歌曲集》,武汉,长江出版社,2007年,第235页。
⑤ 谢祥麟总编《望佛山民歌集(一)》,第56页。
⑥ 谢祥麟总编《望佛山民歌集(一)》,第55页。

是后人不大容易理解的。在胡元炳演唱的《东方未明》为：

“情姐与郎配鸳鸯，
忽听狗儿叫汪汪。
东方未明颠倒衣裳，
倒去颠来手脚忙，
反穿衣褂转回乡。”①

这首歌谣虽然引用了“东方未明颠倒衣裳”，但是，作品的主题思想完全改变，从一首批评徭役的时政歌谣，转变为具有滑稽色彩的情爱歌谣。原文三段，也改为一段，完全失去了民歌复沓的韵味。

另一首时政歌谣《魏风·伐檀》表现的是伐木人批判贵族不劳而获的。巨峪村余立才演唱的一首山号子名字叫《坎坎伐檀兮》，其中引用了《伐檀》的诗句：

“东方发白兮，
上山岗兮，
坎坎伐檀兮，
日暮而归兮。”②

这首现代民歌的内容是歌唱伐木活动，具有一种日出而作、日入而息的优哉游哉的气息，跟《伐檀》批判贵族不劳而获的政治主题没有任何关系。

《蓼莪》是《小雅》中的一篇，内容叙述儿子怀念父母养育之恩而未能报答万一的哀痛。其中最核心的两句分别是“哀哀父母，生我劬劳”和“欲报之德，昊天无极”。房县民众对于《蓼莪》有两种用法。其一是在丧葬仪式上朗读。据现年 80 岁的门古寺镇退休教师王天朋说，他小时候，家里的长辈过世，晚辈们就会请两名《诗经》童子念《蓼莪》作为祭文，以表示对父母养育之恩的怀念，和未能报答父母的遗憾和哀痛。从民俗学角度分析，《蓼莪》是被村民作为丧葬仪式歌曲使用的，而且全文引用。但是，这里不是演唱，而是念《蓼莪》，所以，这种情况和现代民歌没有直接关系。其二是用现代口语重新演绎《蓼莪》。歌手胡元炳所唱的《蓼莪》歌词如下：

“人生在世多辛劳，
父母的恩情忘不了，
孝敬的儿孙有多少，
山珍海味该多少。
我的父母未吃到，
哀哀父母，生我劬劳，
长我、育我、顾我、扶我把心操。
绫罗绸缎该多少，
我的父母未穿到，
哀哀父母，生我劬劳，
生我养我多辛劳，
父母恩情儿难报。”③

胡元炳的歌词基本延续了《蓼莪》原作的主题思想，其中“哀哀父母，生我劬劳”是直接引用原文。而“长我、育我、顾我、扶我”和“生我养我”则是把原文中的“父兮生我，母兮鞠我。拊我蓄我，长我育我，顾我复我，出入腹我”进行了口语改编。门古寺镇村民在丧葬仪式上使用《蓼莪》，或者在现代民歌演唱中流传变异了的现代《蓼莪》，表明这里的农民具有相当高的古代文化知识水平，在传统文化影响下十分崇敬《诗经》。

综上所述，这些民歌作品没有一首是完全同于《诗经》原作的。大多数只是把《诗经》的一些句子自由地引用到自己歌曲里，为我所用。因此，这些“《诗经》”民歌不太可能是两千年前的民歌，而是在传世《诗经》影响下产生的民歌。这样，也就不存在两千年前的《诗经》搜集者从这些民歌中祖本中选编《诗经》的可能了。

歌词中引用《诗经》原作句子最多的是前边说到的邓发鼎。邓先生是 1944 年生人，门古寺镇草池村村民。他的民歌师傅是杨均轩，1967 年去世，享年 83 岁。邓先生的“《诗经》民歌”据说是从师傅那里学来的。但是，邓先生高中文化，曾经在房县文工团工作，并到某中专进修过，是我所认识的众多歌师中文化水平最高的一位，阅读《诗经》没有很大障碍。在采访过程中，邓先生表示，现在流传的“《诗经》民歌”太少，他准备进一步发扬广大，唱 100 首。我们知道，全部《诗经》全部作品不过 305 首。按照邓先生的计划，他实际上要把将近三分之一的《诗经》作品都改编为民歌。我毫无责备邓先生的意思，只是邓先生的想法正好说明这些“《诗经》民歌”实际上是从古籍通过乡村知识分子倒流回民间的。

有人说，房县古代为房陵，范围相当于周南、召南所在地区，太师尹吉甫又是房县人，所以《诗经》民歌是他在当地搜集的，现代流传的这些民歌是他搜集整理民歌的依据。这种推测，错误很多。首先，尹吉甫是否搜集过民歌，史料不详。其次，

① 谢祥麟总编《望佛山民歌集（一）》，第 55 页。
② 张兴成《门古寺民歌》手稿。
③ 谢祥麟总编《望佛山民歌集（一）》，第 182 页。

《诗经》民歌,主要出现在当时北方各地,不可能都是周南、召南所产。仅仅上边所讨论的各篇已经涉及周南、召南、王风、魏风、齐风和小雅,其中齐风远在山东,当时不可能流传到房陵地区,被尹吉甫搜集。可见,目前房县流传的这些接近《诗经》的民歌作品应该是后人根据《诗经》而改编的。

这里补充说明一点。上述现代民歌对古代《诗经》的改编,并不一定是目前的演唱者自己刚刚完成改编的。邓发鼎先生的《关关雎鸠》是跟自己的歌师傅学的。不同的歌手分别演唱《关雎》的不同异文,说明这种改编《关雎》的现象已经出现相当长一段时期了。只是,限于目前资料的短缺,我还无法确定这些"《诗经》民歌"的具体改编时代。

三、对于民歌引用古籍现象的初步解释

房县民歌引用古代历史典籍和《诗经》,并不是偶然的。我在其他一些民歌作品中还发现了引用《论语》的情况。至于引用传统的启蒙教材《三字经》、《百家姓》和《增广贤文》的情况,就更多了。我在与房县相邻的丹江口市官山镇农村考察民歌,也发现存在同类情况。由此可见,在鄂西北山区,民歌引用古籍内容,是一个值得关注的比较普遍的现象。

由于中国古代口语和书面语存在巨大差异,一般民众是无法读懂古籍的。我所结识的老歌师多数都是小学未毕业,有些著名歌师甚至是完全的文盲。同时,歌师们的听众都是文化知识水平不高的普通农民,那么,歌师为什么要在自己作品中引用深奥的他们自己通常也不很明白的古籍呢?

任何高度发展的文明社会都存在两种知识形态——文字知识和口头知识,中国古代文化当然也一样。文字知识主要掌握在统治阶级和知识分子阶层;而口头知识主要掌握在民众手中。客观地说,这两种知识形态各有优势,分别适用于不同的社会群体和社会领域。一个良好的社会文化体系中,应该同时兼容这两种知识形态,以最大限度地为全体社会成员服务。

但是,在现实生活中,统治阶级为了自身的政治经济利益,总是赋予文字知识比口头知识更加崇高的地位。在这方面,只要看看人们如何看待精英文化载体的文字,就能够充分领会。《淮南子·本经训》云:"苍颉作书而天雨粟,鬼夜哭。"高诱注云:"苍颉始视鸟迹之文造书契,则诈伪萌生,诈伪萌生则去本逐末,弃耕作之业而务锥刀之利。天知其将饿,故为雨粟。鬼恐为书文所劾,故夜哭也。鬼或作兔,兔恐见取毫作笔,害及其躯,故夜哭。"他们对于文字的崇拜实在是到了无以复加的地步。对文字的崇拜甚至延伸到对写有文字的纸张也要保护,所谓的"敬惜字纸"习俗就是代表。写字的纸张不能随意丢弃,要专门烧掉。在极度崇拜以文字为载体的精英文化的同时,主要以口头语言为载体的民间文化自然而然地遭到忽视。文化似乎专门指书面文字记录的精英文化,民众口头流传的知识和文化毫无地位。民众被看作"引车卖浆者流",民众文化被看作"街谈巷议之属",民众被归入没有文化的人群。这种观念一直流传至今,我们平时对文盲的另外一个称呼,甚至文盲自己也称自己"没文化"。这种理解当然是错误的。

在这种主流意识形态影响下,民众为了提高自己的口头知识的价值,提高其权威性,自然倾向于把文字知识引入到自己的口头知识之中。《史记》是过去最为权威的史书。邓氏《黑暗传》引用其中《五帝本纪》和《补三皇本纪》中的内容,无疑可以提高自己历史叙述的权威性。两位歌师互相盘问知识,谈及八卦。其一唱:"八卦乾坎与艮震,又有巽离与坤兑,阴阳顺逆轮流起,八卦名字说与你,句句照着<u>书</u>来的。"书被这位歌师当作自己关于八卦知识的可靠来源。对手唱:"仁兄唱歌莫逞能,<u>果然史书记得清</u>,棋逢高手定输赢。"显然,他承认对手所唱符合"史书"(严格说来应该是古书,因为八卦是《周易》的内容,而《周易》不是史书)。双方在唱歌竞争中都把书面文字知识作为权威知识看待。根据记者袁源《〈诗经〉民歌至今在周太师尹吉甫故里房县传唱》一文的介绍,房县白窝乡歌师刘昌言常常在唱歌时把《关雎》的前四句作为开场白,"以此雅兴"。这是歌师对于自己文化知识水平的展示。

房县民歌存在很多抄本,是一个值得关注的问题。一般的民间歌谣都是所谓"口头文学",主要依靠口耳相传的方式保存、流传的。但是,房县民歌却存在比较多的抄本。尤其是《黑暗传》一类的大作品,抄本更多。这是否从另一个侧面反映出这里的歌师更加喜欢文字形态的歌谣?更加喜

欢从古代典籍中汲取营养?

房县民歌不仅仅是引用古代历史文献和诗歌文献,而且也引用其他文献。《十二月花名带古人》大量引用启蒙教材《三字经》、《增广贤文》等,《盘根古》也引用了《三字经》对于历史的描述:“夏有禹,商有汤,周文武,称三王……梁唐晋,及汉周,称五代,皆有由。”而另一首民歌唱道:“子曰学而去偷情,不亦悦乎上姐门,孔子对曰对姐讲,君子不中转回程。”实际上引用了《论语》开头的一段对话:“子曰:学而时习之,不亦悦乎?”

房县的歌师,至少当年那位编写《黑暗传》的歌师是具有相当高的文化知识水平的,因为他对于《史记》相当熟悉。其他一些歌师则对《三字经》、《增广贤文》、《诗经》、《论语》有一定的了解。这些都是过去私塾的教材,所以,这些民歌的作者们可能是读过私塾,至少也听过私塾学生(可能就是自己的儿子)背诵这些内容。然后,在没有完全弄清歌词意思的情况下,就把它们融进自己的民间歌曲演唱了。

我的初步结论可能让那些期待证明房县民歌是直接来源于上古神话或者直接来源于产生了《诗经》的远古民歌传统的读者感到失望。对此,我很无奈。不过,假如读者由此怀疑房县民歌的价值,那是不对的。上述民歌虽然不是从远古时代直接流传下来的,其创作年代相对比较晚,但是,它们具有独特的价值:它们和古代典籍之间的紧密关系可以说明中国古代文化中口头知识和文字知识之间、上层文化和民间文化之间的互动关系。房县民歌是一份融会了口头和文字两种知识传统的宝贵文化遗产。在全国,像这样的民歌还是十分罕见的。

The Elements of Ancient Culture in Modern Folksongs

——A Study of the Relationship between Folksongs in Fang County of Hubei Province and the Ancient Classics

CHEN Lian-shan

(Chinese Department, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The folk songs that still retain their popularity in the Fang County, Hubei Province, contain a large quantity of ancient classics; some of which include certain fairy tales and lyrics in the Book of Songs. This paper researches on the relationship between the lyrics of the folk songs and the ancient classics, and proves that the content of the folk songs is not orally handed down to later generations, but the result of the efforts of the intellectuals who cited the classics in their performances of folk songs. This relationship demonstrated the unique communications between the folk culture and the elite culture in ancient China.

Key Words: Folksong; Ancient Classics; the Book of Songs; Folk Culture; Elite Culture

[责任编辑　江　剑]